

Jurnal Ilmiah **ISLAM FUTURA**

Vol. 13. No. 2, Februari 2014, 142-159

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Jabbar Sabil

Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry

E-mail: jabbar.sabil@yahoo.com

Abstrak

Sebagian sarjana muslim menawarkan proyek islamisasi ilmu (*islamization of knowledge*) untuk melakukan pengembangan kajian keislaman. Namun tawaran ini ditolak oleh sarjana muslim lain dengan alasan yang berkaitan erat dengan persoalan landasan ontologis ilmu, yaitu asumsi dasar terhadap objek material. Akibatnya proyek islamisasi ilmu dianggap tidak signifikan oleh pihak yang menawarkan pengilmuan Islam. Kiranya ini bisa dijawab dengan menuntaskan masalah ontologi dalam kajian keislaman sehingga diperoleh cara pandang yang moderat. Dari itu tulisan ini mengkajinya dengan pendekatan filsafat rasionalisme kritis (realisme metafisik), dan menggunakan metode deduktif interpretif dengan uji falsifikasinya. Dari kajian ini ditemukan bahwa ontologi kajian keislaman adalah realitas teks yang berupa: 1) realitas fisis teks Al-Quran; 2) realitas metafisis dari teks Al-Quran. Nilai dari kedua realitas teks ini diturunkan ke dalam ilmu-ilmu intelek murni sehingga terintegrasi dengan kajian keislaman. Lalu temuan ilmu-ilmu intelek murni diterima sebagai sumber pengetahuan untuk memahami teks, sehingga kajian keislaman terkoneksi dengan ilmu-ilmu intelek murni.

Kata kunci: *Ontologi; Kajian Keislaman; Ilmu-Ilmu Intelek Murni*

Abstract

Some muslim scholars offer the project of Islamization of Knowledge in order to undertake the development of Islamic studies. However, this offer was rejected by some others on the grounds that it is closely related problem of the ontological foundation of science, which is the basic assumption of the material object. As a result of Islamization science project is considered insignificant by Islamic parties offering Islamization of science. This problem might have been solved by answering the problems on the ontology in Islamic studies in order to obtain a moderate perspective. This paper discusses it by using the philosophical approach of critical rationalism (metaphysical realism), and use deductive method to do falsification test. This study found that ontology is the reality of Islamic studies in the form of text: 1) the physical reality of the text of the Quran; 2) the metaphysical reality of the Quranic texts. The value of both texts reality applied into the pure science so it is integrated with Islamic studies. Then the findings of pure intellect sciences are accepted as a source of knowledge to understand the text, so that the study of Islamic sciences will be connected to pure science.

Keywords: *Onthology; Islamic Studies; Pure science*

قال الباحث إن معظم علماء مسلم تقدم المشروع أسلمة العلوم (أسلمة المعرفة) لإجراء تطوير الدراسة الإسلامية. و مع ذلك، تم رفض هذا العرض من قبل العلماء مسلم على أساس أن مشكلة أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً من الأساس الأنطولوجي للعلوم، والذي هي الإعتراض الأساسي للكائن المادي. نتيجة لشرع أسلمة العلوم لا يعتبر كبيراً من قبل الطرف تقدم الجراسة الإسلامية. هذا ما شأنه أن يحل المشكلة يمكن الإجابة عليها من قبل أنطولوجيا في الدراسة الإسلامية من أجل حصول على وجهة نظر معتدلة. من هذه الورقة يناقش المنهج الفلاسفي العقلية الحرية (الواقعية الميتافيزية) واستخدم الأسلوب الإستنبطي لإختبار الفلسفة التفسيرية. من هذه الدراسة تبين أن الأنطولوجيا هو واقع الدراسة الإسلامية في شكل النص: 1) الواقع المادي للناس من القرآن، 2) واقع ميتافيزيقي من النص القرآني. خفضت قيمة كل من هذه النصوص إلى واقع علم الفكر الناقى متكاملة حتى مع الدراسة الإسلامية. ثم عثوم العلوم الفكر الناقى مقبولة باعتبارها مصدراً لمعرفة لفهم النص، حتى أن دراسة العلوم الإسلامية على اتصال مع الفكر الخالص.

الكلمة الرئيسية: الأنطولوجيا; دراسة الإسلامية; علم الفكر الناقى.

A. Pendahuluan

Membicarakan ‘sesuatu’ tidak bisa dilepas dari keberadaan ‘sesuatu’ sebagai objek material, ia tidak kalah penting dari objek formal yang berupa cara pandang pembicara.¹ Hal ini jelas karena epistemologi selalu terkait dengan ontologi, sebab keduanya menunjukkan subjek yang mengamati, dan objek yang diamati.² Oleh karena itu perlu diwaspadai kecenderungan ‘larut’ dalam keasikan di ranah epistemologi sebelum menuntaskan persoalan ontologi, tidak terkecuali dalam kajian keislaman.

Ketidaktuntasan di ranah ontologi berakibat fatal bagi epistemologi, sebab berarti ketidaktepatan metode.³ Padahal esensi dari ilmu adalah metodologinya.⁴ Hal ini lebih rumit saat memasuki kajian keislaman, di mana wahyu (teks al-Quran yang memuat gagasan/realitas tertentu) merupakan objek kajian. Akibatnya muncul

¹ Objek material adalah sesuatu hal yang dijadikan sasaran pemikiran (*gegenstand*). Sesuatu hal yang diselidiki, atau sesuatu hal yang dipelajari. Objek material mencakup apa saja, baik hal-hal konkret, misalnya manusia, tumbuhan, dan batu mau pun hal-hal yang abstrak, misalnya ide-ide, nilai-nilai, dan kerohanian. Objek formal adalah cara memandang atau cara meninjau yang dilakukan oleh seorang peneliti terhadap objek materialnya, serta prinsip-prinsip yang digunakannya. Objek formal suatu ilmu tidak hanya memberi keutuhan suatu ilmu, tetapi pada saat yang sama dibedakannya dari bidang-bidang lain. Satu objek material dapat ditinjau dari berbagai sudut pandangan sehingga menimbulkan ilmu yang berbeda-beda. Tim Penyusun Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Klaten: Intan Pariwara, 1997), 13.

² Jerome R Ravertz, *Filsafat Ilmu; Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan, (The Philosophy of Science)*, terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 86.

³ Ketika manusia tidak lagi bekerja semanya saja, akan tetapi dengan cermat menentukan jalan menuju tujuan, ia mempergunakan metode. Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan; Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. J. Drost (Jakarta: Gramedia, 1985), 16.

⁴ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), 40. Van Peursen, *Susunan...*, 21.

masalah; apakah wahyu (teks) yang menjadi sumber pengetahuan, atau realitas itu sendiri? Tulisan ini mendekatinya secara kefilosofatan dengan metode deduktif interpretif.⁵

Masalah ontologi ini berpengaruh terhadap asumsi dasar atas objek material kajian keislaman. Jika teks wahyu yang menjadi sumber pengetahuan, maka objek material diasumsikan sebagai 'ada' secara fisis (*kit bah*) tapi bersifat transenden. Sebaliknya jika sumber pengetahuan adalah realitas (makro/mikro kosmos), maka objek material kajian keislaman juga diasumsikan sebagai 'ada' secara empirik-sensual, tapi bersifat imanen.

Sejarah membuktikan bahwa cara pandang dari sisi pertama berpotensi bagi pengabaian realitas-empirik (baik kealaman maupun sosial). Sementara cara pandang dari sisi kedua, berpotensi mengabaikan wahyu (teks Al-Quran/*kit bah*). Mengingat tanggung jawab muslim yang tidak boleh lepas dari al-Quran sebagai pedoman menghadapi dan menjawab masalah dalam realitas kehidupan, maka kedua cara pandang itu dapat dinyatakan ekstrim sehingga perlu moderasi.

Penulis berasumsi bahwa moderasi dalam kajian keislaman tidak bisa dicapai tanpa menuntaskan masalah ontologi. Maka pertanyaan yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah: 1) apa ontologi kajian keislaman; 2) apa landasan ontologis kajian keislaman.⁶

B. Pembahasan

Keberadaan al-Quran sebagai sumber kajian keislaman membuat soal periwayatan menjadi masalah metodologi yang utama dalam Islam. Hal ini tidak akan dibahas dalam kajian yang terfokus pada ontologi ini,⁷ sebab ontologi berupaya

⁵ Menurut Noeng Muhadjir, ada dua pendekatan fenomenologi, yaitu fenomenologi induktif dan fenomenologi deduktif. Tokoh sentral fenomenologi induktif adalah Edmund Husserl, adapun tokoh sentral fenomenologi deduktif adalah Karl R. Popper. Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*, edisi pengembangan 2011 (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), 150.

⁶ Landasan ontologis ilmu dapat dicari dengan menanyakan apa asumsi ilmu terhadap objek material mau pun objek formal. Tim UGM, *Filsafat Ilmu...*, 32.

⁷ Ontologi berasal dari bahasa Yunani, '*on*' artinya 'yang ada,' dan *logos* yang berarti 'penyelidikan tentang,' atau lebih tepatnya 'asas-asas rasionalitas dari.' Louis O. Kattsoff *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 73. Ontologi adalah nama lain bagi metafisika umum, ia membahas segala sesuatu yang ada secara menyeluruh dan sekaligus. Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 45. Ontologi membahas tentang yang ada, yang tidak terikat oleh satu perwujudan tertentu. Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006), 55.

mencari secara reflektif (mendalam) tentang ‘yang ada.’⁸ Sedangkan metodologi adalah objek kajian epistemologi,⁹ ia membahas tentang kejadian, kebenaran ilmu,¹⁰ dan metode ilmiah sebagai landasan epistemologis.¹¹ Meskipun begitu, ada baiknya ditegaskan, bahwa periwayatan al-Quran secara mutawatir menjadi alasan untuk beralih dari persoalan metodologis-epistemologis ini. Dengan demikian, fokus pembahasan dapat segera masuk dalam hal ontologi, yaitu al-Quran sebagai ‘yang ada.’

1. Ontologi al-Quran

Para ulama sepakat bahwa al-Quran adalah *Kal m All h*. Tapi karena keberadaannya sebagai ucapan (*lafziyyah*), maka para *uṣ liyy n*, fukaha dan ahli bahasa, membahasnya dalam lingkup *kal m lafz*. Dalam hal ini hanya ahli bahasa yang boleh berhenti pada lafaz, sebab mereka meneliti sisi kebahasaan dan kemukjizatan yang berkuat pada lafaz.¹² Tetapi tidak begitu halnya dengan *uṣ liy n*, sehingga mereka mendefinisikan al-Quran secara spesifik.

Seorang *uṣ liy n* dari kalangan Ḥanafiiyyah, Ab Zayd al-Dab s (w. 430 H/1039 M), mendefinisikan al-Quran sebagai berikut:¹³

: ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف على الأحرف السبعة المشهورة نق

⁸ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu...*, 58.

⁹ Kata epistemologi berasal dari bahasa Yunani “*episteme*” dan “*logos*”. *Episteme* artinya pengetahuan (*knowledge*), *logos* artinya teori. Dengan demikian epistemologi berarti teori pengetahuan. Rizal Mustansyir, dan Misnal Munir. *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 16. A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar; Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), 3. Dalam bidang ini terdapat tiga persoalan pokok: (a) apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang, dan bagaimana kita mengetahuinya? (b) Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pemikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? (ini adalah persoalan yang mengarah pada problem *phenomena* dan *noumena*). (c) Apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*)? Bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah? (poin terakhir ini adalah yang mengarah pada problem verifikasi). Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 20.

¹⁰ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu...*, 58.

¹¹ Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005), 105.

¹² Kata *kal m* kadangkala dipahami dengan makna *masdar*, yaitu berbicara (*takallum*). Kadang juga dipahami sebagai hasil dari *masdar* (sesuatu yang dihasilkan dari berbicara), yaitu sesuatu yang dibicarakan (*mutakallam bih*). Keduanya memiliki sisi *lafz* dan *nafs*. Maka makna *masdar* dari *kal m lafz* manusia adalah pergerakan lidah dan perangkat lainnya dalam mengeluarkan huruf dari *makhraj*-nya. Sedangkan makna kedua dari *kal m lafz* manusia adalah kalimat yang diucapkan. Demikian pula halnya ketika membicarakan *kal m All h*. Kadangkala yang dimaksudkan adalah *kal m nafs*, dan kadangkala ditujukan kepada *kal m lafz*. Pembahasan tentang *kal m All h* dengan makna *kal m nafs* adalah pebahasan para *mutakallim n*, mereka membahasnya dalam lingkup sifat Allah yang *nafsiyyah*, dan di sisi lain hakikat Al-Quran adalah *kal m All h* yang bukan makhluk. Al-Zarq n, *Man hil al-‘Irf n* (Beirut: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 17.

¹³ Ab Zayd al-Dab s. *Taqw m al-Adillah f Us l al-Fiqh* (Beirut: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 20.

Kitabullah adalah sesuatu yang dinukilkan kepada kita di antara dua sisi mushaf berdasarkan huruf-huruf tujuh yang telah dikenal, ia dinukilkan secara mutawatir.

Adapun dari kalangan Sy fi'iyah, bisa disimak ungkapan al-Sam'an (w. 489 H/1096 M) yang mendefinisikan al-Quran sebagai berikut:¹⁴

المنقول إلينا بطريق التواتر على وجه يوجب العلم المقطوع الذي لا يخامر شك ولا شبهة وهو المثبت بين الدفتين.

Al-Quran adalah sesuatu yang dinukilkan kepada kita secara mutawatir, dengan cara yang menghasilkan pengetahuan pasti, tidak tercampur keraguan dan syubhat, dan ia tersebut di antara dua sisi mushaf.

Tokoh Sy fi'iyah yang lebih belakangan, al-Ghazz l (w. 505 H/1111 M) dalam kitabnya *al-Mustasf*, memilih definisi yang persis sama dengan Ab Zayd al-Dab s. Baginya kata *muṣṣhaf* dalam definisi al-Quran menunjukkan kehati-hatian dalam periwayatan. Al-Ghazz l tidak memasukkan sisi kemukjizatan dalam definisi Al-Quran, karena *i'j z* menunjukkan kebenaran Rasul, bukan pembuktian ayat sebagai bagian Al-Quran.¹⁵ Pada masa berikutnya, al- mud (w. 631 H/ 1234 M) membuat definisi al-Quran yang tidak berbeda dari al-Ghazz l. hanya saja tokoh yang juga bermazhab al-Sy fi' ini menggunakan kriteria *naqlan mutaw tiran* untuk mengeluarkan *muṣṣhaf* yang diriwayatkan secara perorangan, seperti mushaf Ibn Mas' d.¹⁶

Gaya pendefinisian seperti ini tidak berubah sampai abad 8 H/14 M. Seorang ulama dari kalangan Ḥanafiyah yang hidup sampai pertengahan abad 8 H, Ṣadr al-Syar 'ah (w. 742 H/1341 M), juga mengikuti pendefinisian yang sama, tetapi dengan redaksi yang lebih ringkas:¹⁷

: هو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا.

Al-Quran adalah sesuatu yang dinukilkan kepada kita di antara dua sisi mushaf secara mutawatir.

Setelah abad ke 8 H, muncul kecenderungan mendefinisikan al-Quran sesempurna mungkin, hal ini berlanjut ke masa-masa setelahnya. Di masa kini, sebagai contoh, dapat dilihat dari definisi yang dibuat 'Abd al-Wahh b Khall f (w. 1375 H/1956 M). Ia menghimpun semua kekhususan al-Quran menjadi bagian dari definisi Al-Quran:¹⁸

¹⁴ Al-Sam' n, *Qaw ti' al-Adillah f al-Us l* (Beirut: M 'assasah al-Ris lah, 1996), 49.

¹⁵ Al-Ghaz l, *Al-Mustasf f 'Ilm al-Us l* (Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 81.

¹⁶ Al- mud, *Al-Ihk mf Us l al-Ahk m*, jld. I (Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 82.

¹⁷ Ṣadr al-Syar 'ah, *Al-Tawd h*, jld. I (Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 46.

¹⁸ 'Abd al-Wahh b Khall f, *'Ilm al-Us l al-Fiqh*, cet. XII (Kuwait: D r al-Qalam, 1978), 23.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

: هو كلام الله الذي نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله محمد ابن عبد الله بألفاظ العربية ومعانيه الحقة، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله، ودستورا للناس يهتدون بهداه، وقربة يتعبدون بتلاوته. وهو المدون بين دفتي المصحف، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس، المنقول إلينا بالتواتر.

Al-Quran adalah kalamullah yang diturunkan oleh malaikat Jibril (r h al-Am n) ke hati Rasulullah, Muhammad ibn 'Abd All h, dengan lafaz Arab dan makna kandungan yang menyertainya agar menjadi hujah bagi Rasul bahwa ia adalah rasul Allah. al-Quran juga menjadi pedoman bagi manusia agar terpetunjuk dengan hidayahnya, dan membacanya adalah ibadah. al-Quran tersusun antara dua sisi mushaf, didahului dengan surat al-F tihah, dan diakhiri dengan surat al-N s, ia dinukilkan kepada kita secara mutawatir.

Jika diperhatikan, tidak semua hal yang dimasukkan dalam definisi ini dibutuhkan sebagai batasan oleh *uṣ līy n*. Menurut Wahbah al-Zuhayl, dalam konteks al-Quran sebagai dalil, hanya tiga kriteria yang perlu dimasukkan dalam definisi. *Pertama*, keadaannya yang diturunkan kepada Rasulullah saw., *kedua*, tertulis di dalam *muṣṣhaf*, dan *ketiga*, dinukilkan (*al-manq l*) melalui periwayatan yang mutawatir.¹⁹

Berpijak pada uraian di atas, dapat diketahui bahwa bagi *uṣ līy n* al-Quran menjadi dalil karena diriwayatkan secara mutawatir, bukan karena mukjizatnya. Al-Ghazz l menyatakan, periwayatan yang mutawatir lah yang menghasilkan pengetahuan, karena penetapan berdasar sesuatu yang tidak diketahui secara yakin berarti kejahilan.²⁰

Berdasar uraian di atas dapat disimpulkan, bahwa secara epistemologis, al-Quran menjadi sumber hukum karena periwayatannya yang mutawatir. Sementara secara ontologis, *uṣ līy n* melihat wujud al-Quran dalam bentuk teks di antara dua sisi mushaf, yaitu dari surat al-F tihah sampai surat al-N s. Teks di sini bermakna wujud dalam tulisan (*mawj d f al-kit bah*) yang dapat dirujuk kembali untuk menimbang berbagai interpretasi yang dilakukan orang.

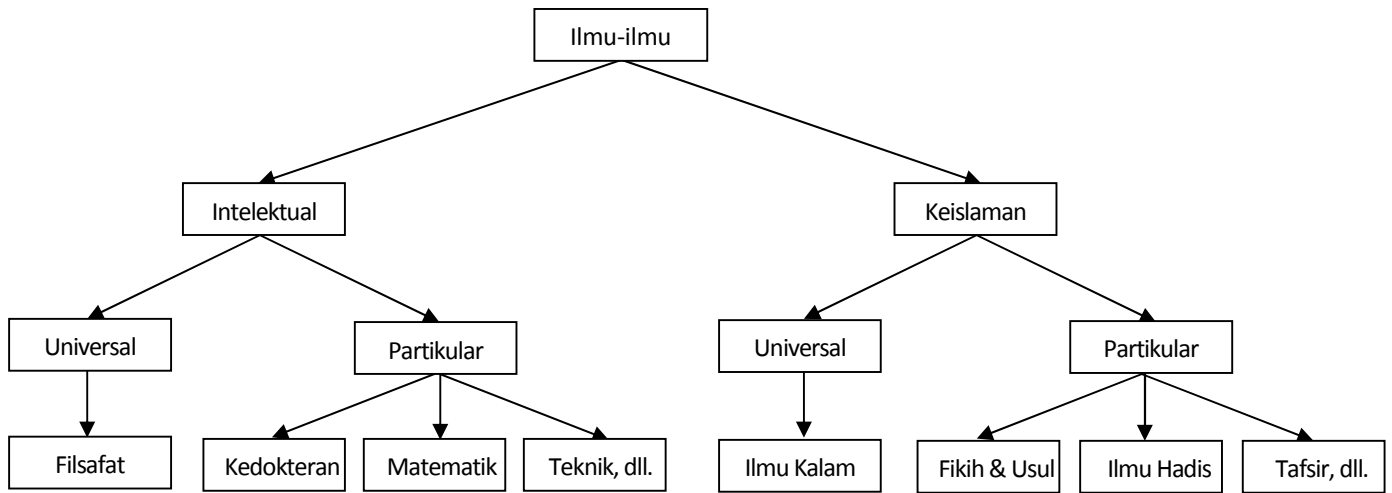
2. Ontologi kajian keislaman

Sebagaimana disinggung sebelumnya, secara epistemologis kajian ilmiah menjadi lebih rumit dalam ranah kajian keislaman karena keberadaan wahyu sebagai sumber. Bagi al-Ghazz l, keberadaan al-Quran (wahyu tertulis) sebagai sumber pengetahuan menjadi pembeda kajian keislaman dari kajian lainnya. Dari itu ia

¹⁹ Wahbah al-Zuhayl, *Uṣ l al-Fiqh al-Isl m*, jld. I (Beirut: D r al-Fikr, 1986), 421.

²⁰ Al-Ghazz l, *Al-Mustasf* ..., 81.

memilah ilmu dalam dua kategori, yaitu ilmu-ilmu intelektual (*'aqliyyah*/rasional dan empirik-sensual) dan ilmu-ilmu keislaman (*d niyyah*) seperti dalam ragaan berikut:²¹



Ragaan I. Kategorisasi Ilmu *'Aqliyyah* dan *D niyyah* Menurut al-Ghazz 1.

Kategorisasi di atas tidak dikotomik, tapi objektif karena dipilah berdasar objek material ilmu dari masing-masing kategori. Adapun kemunculan berbagai ilmu di bawahnya dipengaruhi oleh objek formal masing-masing ilmu. Jika objek material ilmu-ilmu intelektual adalah apa yang ada secara rasional (esensi) dan apa yang ada secara empirik-sensual (eksistensi), maka objek material ilmu-ilmu keislaman adalah apa yang ada secara tekstual, yaitu bersumber dari al-Quran. Masalahnya, al-Quran juga berisi info tentang makro dan mikro kosmos serta perintah menyelidiki alam, lalu apa ontologi kajian keislaman?

Penulis berasumsi ontologi kajian keislaman adalah realitas teks Al-Quran, yaitu pengetahuan yang benar-benar ril diperoleh dari teks Al-Quran. Hal ini karena esensi Islam adalah ajaran Al-Quran, jadi suatu kajian dapat dinyatakan islami jika dilakukan dari perspektif Al-Quran. Berbeda halnya dengan kajian intelektual yang ontologinya adalah realitas fisik dan metafisik dalam artian kosmologis. Dari itu penulis sependapat dengan al-Ghazz 1, bahwa ilmu terdiri dari ilmu intelek murni dan ilmu keislaman.

Penulis melihat eksistensi ajaran Islam ada dalam teks secara partikular (*juz'*, misalnya ayat berupa perintah dan larangan), maka untuk mengetahuinya digunakan

²¹ *Ibid.*, 6.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

pendekatan epistemologi *bay'ān*.²² Adapun esensi ajaran Islam diketahui dari generalisasi berbagai ayat partikular menjadi kaidah universal (*qaw'īd al-kullīyyah*), maka digunakan pendekatan epistemologi *burhān*.²³ Kedua bentuk pendekatan ini dilakukan terhadap objek material yang sama, yaitu teks Al-Quran.

Memerhatikan kedua pendekatan epistemologi di atas, jelaslah ontologi kajian keislaman adalah realitas teks Al-Quran. Hanya saja yang pertama adalah realitas fisik (empirik-sensual) dari teks (*ṣ̣ghat*), sementara yang kedua adalah realitas metafisik dari teks yang berupa konteks (*al-ma'n*). Dengan kata lain, secara ontologis teks al-Quran memiliki dua realitas. *Pertama*, realitas fisik yang menjadi asumsi dasar kajian keislaman bagi ilmu-ilmu semisal usul al-fiqh. *Kedua*, realitas metafisik yang menjadi asumsi dasar kajian keislaman bagi ilmu-ilmu semisal *maq̣sid*.²⁴ Hal ini dikaji dalam sub pembahasan berikutnya.

Bagi penulis, kesadaran bahwa ontologi kajian keislaman adalah realitas teks al-Quran sangat penting. Selain implikasi epistemologis (seperti ketepatan metodologi), kesadaran ini juga menghindarkan ilmuwan muslim dari kesalahkaprahan dalam proyek pengembangan kajian keislaman. Salah kaprah dapat terjadi dalam pengembangan wilayah kajian sehingga mencakup ilmu-ilmu empirik-sensual, misalnya proyek islamisasi ilmu (*Islamization of knowledge*).²⁵ Bisa juga terjadi dalam pengembangan metodologi yang memasukkan metode keilmuan sosial (seperti antropologi) sebagai metode kajian keislaman.

Sisi pertama di atas dapat mengaburkan batas kajian ilmu-ilmu keislaman, padahal setiap ilmu memiliki lapangan kajian sendiri-sendiri yang tidak boleh *over*

²² Maksud epistemologi *bay'ān* di sini merujuk kepada konstruk yang dipetakan Abed al-Jabiri, yaitu ijtihad dalam memahami teks keagamaan di dalam wilayah sirkulasinya sendiri. Pemecahannya harus dicari di dalam dan melalui teks, dan *qiyās* sama sekali bukan *ra'y*, tetapi "suatu proses yang dilakukan berdasar dalil sesuai dengan informasi yang telah ada dalam kitab dan sunnah" Dengan demikian, agar *qiyās* bisa berlangsung, harus ada *khbar* (yakni teks) dalam kitab atau sunnah yang dijadikan sebagai sumber dan dalil, dan harus ada persesuaian, baik persesuaian makna atau kemiripan, antara cabang (*fur'ī*) yakni kasus baru yang hendak dicari hukumnya, dengan sumbernya. Muhammad Abed al-Jabiri. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 171-172.

²³ Maksud pendekatan *burhān* di sini adalah metode ilmu-ilmu rasional dan dasar-dasar epistemologisnya: dasar "akal universal." Al-Jabiri, *Formasi...*, 504.

²⁴ Menurut Ibn 'asīr, *maq̣sid* sudah mandiri menjadi ilmu tersendiri. Muhammad al-Tahir ibn 'asīr, *Maq̣sid al-Syar'at al-Islamiyyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2005), 39.

²⁵ Ismail Razi al-Faruqi mengangkat arti pentingnya ilmu-ilmu kemanusiaan dalam perspektif Islam, ia menuangkan konsep ini dalam ide "Islamisasi Ilmu Pengetahuan." Menurutnyanya dalam ilmu sosial kemasyarakatan asing serta ilmu murninya terdapat aspek-aspek penyatuan pandangan tentang hakikat kehidupan dunia dan sejarah yang bertentangan dengan Islam. Ismail Razi al-Faruqi, *Islamization of Knowledge* (Virginia USA: International Institute of Islamic Thought, 1989), 10.

lapping antar satu dengan lainnya. Dari itu penulis lebih sepakat dengan ajakan Kuntowijoyo untuk mengilmukan Islam dari pada proyek islamisasi ilmu dari al-Far q . Menurut Kuntowijoyo, ada dua metodologi yang dipakai dalam proses pengilmuan Islam, yaitu integralisasi dan objektifikasi.²⁶

Adapun sisi kedua, mengakibatkan bercampuraduknya kajian normatif dengan kajian deskriptif. Padahal kedua kajian ini memiliki aksiologi yang berbeda dan tidak bisa dicampur. Ironisnya, hasil deskripsi ilmu-ilmu sosial kerap dianggap ideal karena telah melewati proses verifikasi. Misalnya mengkaji Islam dengan pendekatan antropologi, maka budaya masyarakat muslim tertentu menjadi objeknya. Akibatnya ideofact dipotret dari sosiofact, maka budaya (pada sebagian kasus termasuk ritual) berpotensi dijadikan gambaran bagi norma Islam seidealnya. Hal ini berpotensi mengaburkan norma-norma Islam sebenarnya yang diajarkan Al-Quran. Untuk lebih jelas dapat diperhatikan ragaan berikut ini:²⁷



Ragaan II. Antropologi mengindikasikan perwujudan ide (*ideofacts*) dalam aktivitas (*sosiofacts*) dan karya (*artifacts*), tapi keberadaan al-Quran sebagai pedoman membuat logika terbalik tidak berlaku di sini, sebab tidak ada ukuran validitas jika dibalik, bahwa karya dan tindakan muslim lah indikator bagi ideologi Islam.

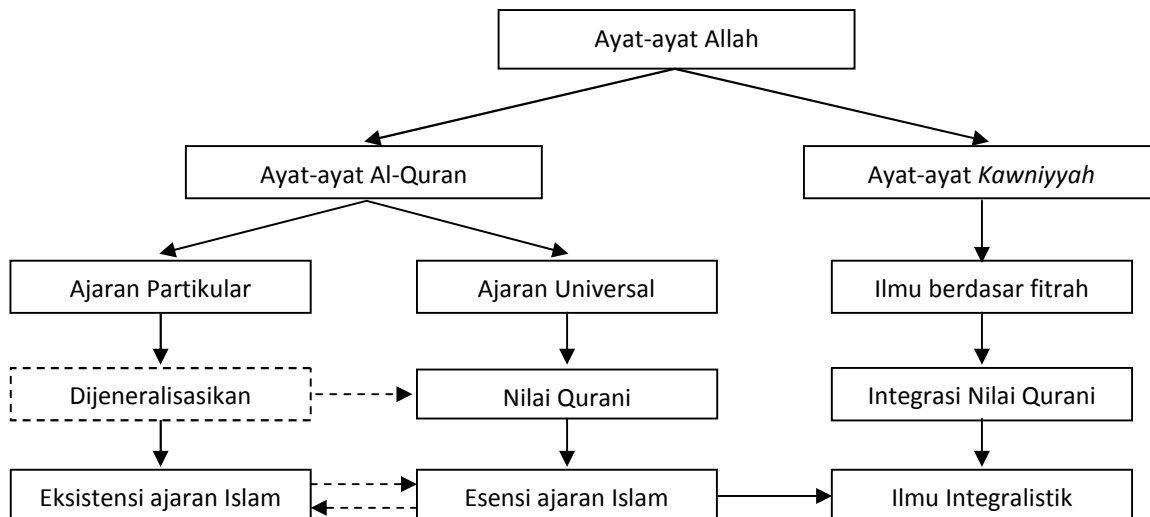
Jika ontologi kajian keislaman adalah realitas teks Al-Quran, dan proyek *islamization of knowledge* ditolak dengan alasan di atas, tidakkah ini mengerdilkan kajian keislaman? Pertanyaan ini mengharuskan kita kembali pada soal keberadaan info tentang mikro dan makro kosmos yang empirik-sensual dalam Al-Quran, dan adanya perintah Allah dalam al-Quran untuk menyelidiki alam. Soal yang pertama

²⁶ Integralisasi ialah pengintegrasian kekayaan keilmuan manusia dengan wahyu (petunjuk Allah dalam Al-Quran beserta pelaksanaannya dalam Sunah Nabi). Objektifikasi ialah menjadikan pengilmuan Islam sebagai *rahmatan lil 'alam n*. Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 49.

²⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, edisi revisi, cet. IX (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 183.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

bersifat menuntun, sedang yang kedua memotivasi, maka jelaslah pengetahuan tentang realitas kealaman harus diusahakan sendiri oleh manusia. Namun begitu ia tidak lepas dari nilai-nilai Qurani (tidak bebas nilai), dari itu penulis menempatkan ilmu-ilmu intelektual murni itu secara integratif dalam ragaan berikut:



Ragaan III. Memperlihatkan skema integralisasi ilmu kealaman (intelektual) dengan ilmu keislaman.

Ragaan di atas memperlihatkan bagaimana proses pengintegrasian ilmu intelektual murni dengan ilmu keislaman yang bersumber dari Al-Quran. Hal ini ditampilkan untuk menunjukkan adanya alternatif yang dimungkinkan, adapun pendalaman atasnya harus masuk dalam kajian epistemologi. Mengingat tulisan ini difokuskan pada ontologi, maka hal ini tidak mungkin dibahas secara mendalam. Untuk itu penulis menganjurkan pembaca yang berminat agar merujuk buku-buku epistemologi.²⁸

Sampai di sini penulis teguh dengan kesimpulan bahwa ontologi kajian keislaman adalah realitas teks Al-Quran, baik realitas fisis mau pun metafisis. Ini menjadi alasan untuk tidak gegabah memasukkan kajian intelektual murni ke dalam kajian keislaman. Namun dalam konteks pengembangan kajian keislaman dengan memasukkan metode keilmuan sosial, diskusi ini masih perlu dilanjutkan dengan mengkritisi landasan ontologis kajian keislaman.

3. Landasan ontologis kajian keislaman

Landasan ontologis ilmu pengetahuan adalah analisis tentang objek material dari ilmu pengetahuan tertentu. Adapun objek material dari ilmu pengetahuan adalah

²⁸ Antara lain buku Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*,

hal-hal atau benda-benda empiris. Sementara landasan epistemologi ilmu pengetahuan adalah analisis tentang proses tersusunnya ilmu pengetahuan. Karena ilmu pengetahuan disusun melalui proses yang disebut metode ilmiah (keilmuan), maka landasan epistemologis ilmu pengetahuan adalah metodenya.²⁹ Hal ini juga berlaku bagi ilmu-ilmu keislaman. Namun yang hendak dikaji adalah landasan ontologis kajian keislaman secara umum, maka ia dibedakan dari landasan ontologis ilmu karena sifatnya yang umum.

Beranjak dari kesimpulan bahwa ontologi kajian keislaman adalah realitas teks Al-Quran, maka landasan ontologis kajian keislaman adalah asumsi dasar bahwa teks al-Quran bersifat fisis. Asumsi ini bisa dibenarkan, baik dengan melihat al-Quran sebagai lafaz (kata, atau ucapan), maupun sebagai tulisan (*kit bah*). Menurut al-Ghazzali, sebagai objek fisis, lafaz (*mawj d fi al-alf z*) menduduki urutan ketiga dalam hirarki *mawj d t*, yaitu setelah ‘ada’ secara empirik-sensual (*mawj d fi al-kh rij*), ‘ada’ secara metafisik-rasional (*mawj d fi al-adhh n*). Adapun tulisan (*mawj d fi al-kit bah*) berada pada urutan keempat dalam arti wujud terendah dalam hirarki *mawj d t*. Sebab tulisan menunjuk pada lafaz, lafaz menunjuk pada makna dalam jiwa, dan makna itu semisal dengan objek empirik-sensualnya.³⁰

Menurut Kattsoff, setiap kata memiliki tiga segi: 1) *tanda* itu sendiri; 2) *sesuatu* yang ditunjuknya; 3) *subjek* yang memakai perkataan itu.³¹ Dari segi “kata” sebagai tanda, Martin Lean—sebagaimana dikutip Gallagher—melihatnya sebagai objek fisis. Lean menekankan bahwa bahasa adalah nyata seutuhnya dan tidak mungkin memuat hipotesis yang tak dikenal atau pun menunjuk kepada hal yang tidak dapat diamati. Arti kata-katanya terdapat di dalam penggunaannya: kata di dalam dirinya sendiri hanyalah suara, dan kita memberi arti kepadanya dengan cara kita menggunakannya. Maka kata sebagai ‘objek fisis’ pasti mempunyai referensi yang sah.³²

Menyimak uraian di atas, jelas lah keberadaan teks al-Quran sebagai objek fisis tidak bisa diabaikan dalam kajian keislaman. Terkait dengan diskusi di atas, al-

²⁹ Tim UGM, *Filsafat Ilmu...*, 57.

³⁰ Menurut al-Ghazzali, ‘yang ada’ terdiri dari empat wujud secara hirarkis, yaitu: 1) ada secara empirik-sensual (*mawj d fi al-kh rij*); 2) ada secara metafisik-rasional (*mawj d fi al-adhh n*); 3) ada dalam bentuk lafaz (*mawj d fi al-alf z*); 4) ada dalam bentuk tulisan (*mawj d fi al-kit bah*). Al-Ghazzali, *Mi‘y r al-‘Ilm f al-Mantiq*, tahkik: Sulaym n Duny (Kairo: D r al-Ma‘ rif, 1961), 75-77.

³¹ Kattsoff, *Pengantar Filsafat...*, 42.

³² Kenneth T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge* (New York: Sheed and Ward, 1964), 97.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Sy tib menyatakan bahwa syariat diturunkan dalam bahasa Arab untuk dipahami oleh umat (*waḍ' al-syar 'ah li al-ifh m*).³³ Mengingat pemahaman bisa mengalami distorsi, maka keberadaan teks secara fisis menjadi penting sebagai rujukan saat terjadi pertentangan pemahaman. Oleh karena itu 'Al Ḥasb All h menyatakan bahwa meng-*istinbāt* hukum syarak berdasarkan terjemahan al-Quran tidak sah, lalu ia mendefinisikan al-Quran sebagai berikut:³⁴

ع بلسان عربى مبين تبياناً لما به صلاح الناس فى دنياهم وأخراهم.

Al-Quran adalah Kalamullah yang diturunkan kepada Muhammad saw. dalam bahasa Arab yang jelas, sebagai penjelasan tentang kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Sebagian penulis mengajukan alasan teologis, bahwa teks (*ṣ ghat*) merupakan wujud kalamullah yang bersifat determinan (*tawq f*).³⁵ Selain itu, lafaz al-Quran merupakan mukjizat yang akan hilang jika boleh meriwayatkan maknanya saja. Tapi alasan yang lebih penting bagi kajian keislaman adalah wajibnya pemeliharaan teks al-Quran demi menjaga keutuhan *al-ma'na*.³⁶ Benar kata al-Sy tib, bahwa *al-ma'n* merupakan maksud dari *khiṭ b*, dan *ṣ ghat* merupakan perantara (*was lah*) untuk menyampaikan makna yang dimaksud.³⁷ Tetapi *al-ma'n* menjadi 'liar' jika teks hilang, dalam kondisi ini tidak ada bukti bahwa sebuah kajian masih dalam bingkai kajian keislaman.

Sampai di sini sebuah pertanyaan patut diajukan: apakah landasan ontologis ini (asumsi dasar bahwa teks al-Quran bersifat fisis) tidak kontraproduktif dengan kebutuhan pengembangan metode kajian keislaman? Penulis berpendirian tidak, sebab mengasumsikan teks sebagai 'ada' secara fisis tidak berarti menafikan realitas metafisis dari teks. Hanya saja paradigma keilmuan perlu diperluas sehingga mampu

³³ Al-Sy tib, *Al-Muw faq t f Us l al-Syar 'ah*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawf qiyah, 2003), 54.

³⁴ 'Al Ḥasb All h, *Us l al-Tasyr ' al-Isl m* (Beirut: D r al-Fikr, 1982), 25.

³⁵ Al-Quran diturunkan sesuai kebutuhan dan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat. Dengan demikian, susunan ayat dan surat dalam *mushaf* yang digandakan 'Uthm n tidak sesuai dengan urutan turunnya wahyu. Menurut Ab 'Abd al-Rahm n al-Sulam, susunan ini mengikuti bacaan Nabi yang dilakukan di bawah pengawasan Jibril. Dalam tahun terakhir kehidupan beliau, Jibril sempat dua kali menyimak bacaan Nabi, dan Zayd ibn Th bit sempat menyaksikan yang terakhir kali dari peristiwa ini. Al-Zarkasy, *Al-Burh n f 'Ul m al-Qur' n*, jld. I (Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 299.

³⁶ Menurut Taufik Adnan Amal, kajian-kajian modern tentang Al-Quran di kalangan sarjana Barat belum memunculkan masalah serius terhadap keaslian dan integritas Al-Quran. Sejumlah sarjana Barat memang telah mengajukan dugaan-dugaan tentang pemalsuan bagian-bagian tertentu kitab suci yang dilakukan secara sengaja, tetapi argumen-argumen yang dikemukakan untuk menyangkal tuduhan itu tampaknya tidak begitu substansial dan bisa dikesampingkan secara sederhana. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran* (Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama, 2001), 248.

³⁷ Al-Sy tib, *Al-Muw faq t...*, jld. II, 73.

menampung objek formal yang melihat sisi metafisis dari objek material. Sama halnya dengan ilmu-ilmu empirik yang mengkaji objek fisik lalu sampai pada kesimpulan-kesimpulan metafisik.

Bagi penulis asumsi dasar kajian keislaman bersifat objektif, karena berkaitan dengan ontologi teks al-Quran yang berupa ‘ada’ secara fisis. Di abad klasik, asumsi dasar ontologis ini melahirkan paradigma teologik-linguistik yang tidak berhasil diruntuhkan oleh al-Ghazzālī walau ia menyadari adanya realitas metafisik dari teks. Al-Ghazzālī menyatakan:³⁸

ونحن نعلم أن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي ، فإن حفظ أهل الإسلام عن اصطلاح الكفار أهم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم واحد فهذا مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج شهادة أصل
“...kami tahu bahwa syariat memberlakukan yang universal atas yang partikular, maka memelihara satu komunitas umat Islam dari kesewenangan kafir merupakan maksud syariat (maqṣid al-syarī‘ah) yang lebih penting dari pada memelihara darah satu orang muslim saja. Ini merupakan maksud syariat yang pasti, dan tidak butuh kesaksian dari ayat partikular tertentu.”

Pernyataan di atas menunjukkan kesadaran al-Ghazzālī akan ‘ada’-nya realitas metafisis dari realitas fisis teks/lafaz Al-Quran. Jadi al-Ghazzālī yang menganut dualisme dalam hal ontologi melihat realitas metafisik sebagai sesuatu yang inheren (*ṭab‘*) dalam wujud empirik-sensual sesuatu.³⁹ Namun paradigma teologik-linguistik terlalu mendominasi di masa hidup al-Ghazzālī (w. 505 H/1111 M), dan ia belum sempat merumuskan landasan epistemologis *maqṣid*. Dalam hal ini, paham dualisme islami yang dibangun al-Ghazzālī menjadi landasan bagi sikap moderat dalam upaya pengembangan kajian keislaman.

Kesadaran akan realitas metafisis teks al-Quran menguat di masa al-Syṭībī (w. 790 H/1388 M). Menurut Fahm Muḥammad ‘Alwān, al-Syṭībī terinspirasi metode induktif ilmu-ilmu empirik (*istiqrār manṭiq*), lalu ia merumuskan induksi berbasis teks (*istiqrār ma’naw*).⁴⁰ Ini merupakan sumbangsih orisinal al-Syṭībī, namun menurut Amin Abdullah, al-Syṭībī tidak mengganti paradigma linguistik-teologik, tapi ingin melengkapi agar ilmu *uṣūl al-fiqh* sempurna dalam memahami perintah Allah.⁴¹

³⁸ Al-Ghazzālī, *Al-Mustasfā* ..., 177.

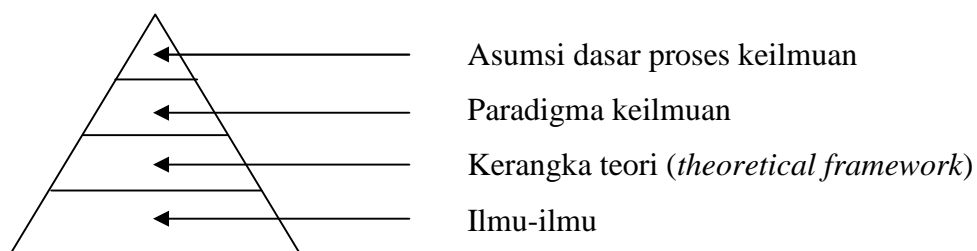
³⁹ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 85.

⁴⁰ Fahm Muḥammad ‘Alwān, *Al-Qiyām al-Darīyyah wa Maqṣid al-Tasyrī‘ al-Islām* (Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah, 1989), 63.

⁴¹ Ainurrofiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 119.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Bagi penulis, paradigma kajian keislaman tidak perlu diganti, tapi diperluas sehingga masing-masing ilmu dalam kajian keislaman dapat mengembangkan paradigma keilmuan dan kerangka teorinya sendiri. Ketiga hal ini (asumsi dasar, paradigma dan teori) merupakan landasan filosofis ilmu, karena suatu paradigma tertentu lahir berdasarkan asumsi dasar tertentu, begitu pula teori tertentu bekerja tidak keluar dari ‘wilayah’ paradigmanya.⁴² Hal ini dapat digambarkan dalam ragaan berikut:



Ragaan IV. Hubungan ilmu dengan kerangka teori, paradigma dan asumsi dasar (Muslih, 2005)

Dengan landasan ontologis berupa asumsi dasar; bahwa objek material kajian keislaman adalah teks al-Quran yang bersifat fisis dan sekaligus memiliki realitas metafisis, maka paradigma kajian keislaman dapat diperluas menjadi paradigma teologik-linguistik-filosofik. Ini memberi kesempatan berkembang bagi ilmu-ilmu baru dalam kajian keislaman. Misalnya ilmu *maq şid*—sebagaimana ditawarkan Ibn ‘ sy r—agar dijadikan ilmu mandiri yang lepas dari ilmu usul al-fiqh. Karena ilmu *maq şid* mengasumsikan objek material kajiannya sebagai ada secara metafisik (landasan ontologis), dan tidak ada halangan menjadikan induksi atas teks (*istiqr ’ ma’naw*) sebagai metodenya (landasan epistemologis).

Demikian pula tidak ada halangan dalam pengembangan teori. Jika masa al-Ghazz l berlaku teori “kembali pada nas tertentu” (*ruj ’ il a ş l mu’ayyan*), maka di masa al-Sy ũb dikemukakan teori lain, yaitu “kembali pada dasar syariat yang umum” (*ruj ’ il u ş l al-syarĩat al-kulliyyah*). Adapun di masa kini, Ibn ‘ sy r (w. 1973 M) menawarkan teori yang menjadikan kumpulan kaidah sebagai tempat kembali yang dirujuk saat timbul permasalahan. Ia menyatakan:

وإنما أردت أن تكون ثلة من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة.
Sesungguhnya yang saya maksud adalah menjadikan kelompok dari kaidah-kaidah yang pasti itu sebagai tempat kembali yang dirujuk saat terjadi perbedaan pendapat.

Secara aksiologis kajian keislaman bertujuan untuk menemukan nilai sebagai *hudan li al-n s*. Nilai-nilai inilah yang diintegrasikan ke dalam ilmu-ilmu kealaman

⁴² Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 30.

(pengetahuan intelek murni) sebagaimana digambarkan pada Ragaan III. Setelah diintegrasikan, kajian keislaman diinterkoneksi dengan ilmu-ilmu kealaman. Penulis optimis hal ini bisa dilakukan, bahkan al-Ghazz 1 saja di abad klasik sudah melihat kemungkinan ini, ia mencontohkan ayat tentang medis berikut:

وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ([26]: 80)

Dan apabila aku sakit, Dialah Yang menyembuhkan aku. (QS. Al-Syu'ara' [26]: 80)

Menurut al-Ghazz 1, ayat ini tidak akan bisa dipahami kecuali oleh orang-orang yang memahami ilmu kedokteran dengan baik.⁴³

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa ketuntasan di tataran ontologi sangat penting agar upaya pengembangan kajian keislaman tidak mengalami kontradiksi secara internal. Jadi moderasi menjadi dasar agar ilmu-ilmu keislaman dapat menggunakan pendekatan yang diajukan Amin Abdullah, yakni pendekatan yang berunsur linguistik-historis, teologis-filosofis, dan sosiologis-antropologis.⁴⁴

C. Penutup

Memerhatikan diskusi para sarjana muslim tentang pengembangan kajian keislaman, terlihat adanya silang pendapat. Saat ditelusuri, ternyata persoalan itu muncul akibat ketidaktuntasan di ranah ontologi. Salah satu cara untuk menemukan pemecahan, adalah mencari inspirasi dalam kekayaan khazanah pemikiran klasik. Ternyata tokoh-tokoh pemikir muslim klasik semisal al-Ghazz 1 dan al-Sy tīb sudah membahas persoalan ontologi sedemikian rupa sehingga bisa dijadikan inspirasi di masa kini. Ini menjadi alasan perlunya digalakkan usaha penggalian khazanah klasik agar sarjana muslim masa kini mampu bersikap kritis seperti yang dicontohkan ulama masa lalu.

Kajian ini memperlihatkan bahwa sikap moderat al-Ghazz 1 dalam hal ontologi menjadi dasar yang inspiratif bagi sikap moderat pengembangan kajian keislaman, baik perluasan metodologi maupun wilayah kajian. Dalam amatan penulis, hal ini dipengaruhi oleh filsafat al-Ghazz 1 (w. 505 H/1111 M) yang bercorak rasionalisme kritis, atau disebut juga realisme metafisik. Sebagai perbandingan, di Barat filsafat rasionalisme kritis baru muncul pada abad ke XX, tokohnya antara lain Karl Raimund Popper (1902-1994 M).

⁴³ Al-Ghazz 1, *Jaw hir al-Qur' n wa Duraruh*, cet. II (Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 32.

⁴⁴ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 63.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Selanjutnya dalam hal epistemologi, keberanian al-Sy ūtib (w. 790 H/1388 M) hendaknya dijadikan teladan bagi sarjana muslim masa kini. Di tengah tekanan paradigma lama, al-Sy ūtib justru berhasil menemukan jalan keluar dengan mengeksplorasi sisi filosofis dari objek kajian keislaman. Al-Sy ūtib berhasil mengolaborasi metode induktif baru sehingga teks al-Quran juga menjadi sumber nilai secara filosofik. Lalu digunakan sebagai basis nilai dalam memahami realitas yang diketahui lewat pengetahuan intelektual murni.

Kedua tokoh abad klasik ini menjadi inspirator bagi Ibn ‘ al-Sy ūtib sehingga kajian keislaman tidak putus. Tulisan ini pun mengambil manfaat dari sumbangsih ketiga tokoh ini sehingga permasalahan ontologi kajian keislaman dapat dituntaskan. Tentunya tulisan ringkas ini tidak dapat memuaskan semua pihak. Maka bagi yang berminat dianjurkan untuk merujuk kembali karya-karya yang sebagiannya dicantumkan dalam daftar pustaka.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Ainurrofiq(ed.). *Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- ‘Alw n, Fahm Muḥammad. *Al-Qiyam al-Ḍar riyyah wa Maq ūsid al-Tasyr ‘ al-Isl m* . Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 1989.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*. Yogyakarta: Forum Kajian Budaya dan Agama, 2001. Al- mud . *Al-Iḥk m f Uṣ l al-Aḥk m*. Beirut: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Anwar, Saeful. *Filsafat Ilmu Al-Ghazali: Dimensi Ontologi dan Aksiologi*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Al-Dab s , Ab Zayd. *Taqw m al-Adillah f Uṣ l al-Fiqh*. Beirut: M ’assasah al-Ris lah, 2001.
- Al-Faruqi, Ismail Razi. *Islamization of Knowledge*. Virginia USA: International Institute of Islamic Thought, 1989.
- Gallagher, Kenneth T. *The Philosophy of Knowledge*. New York: Sheed and Ward, 1964.
- Al-Ghazz l . *Al-Mustaf f ‘Ilm al-Uṣ l*. Beirut: D r al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

- . *Iḥy ' 'Ul m al-D n*. Kairo: Maktabah al-Tawf qiyah, t.th.
- . *Jaw hir al-Qur' n wa Duraruh*, cet. II. Beirut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- . *Mi'y r al-'Ilm f al-Manṭiq*, tahkik: Sulaym n Duny . Kairo: D r al-Ma' rif, 1961.
- Ḥasb All h, 'Al . *Uṣ l al-Tasyr ' al-Isl m*. Beirut: D r al-Fikr, 1982.
- Ibn ' sy r, Muḥammad al-Ṭ hir. *Maq šid al-Syar 'at al-Isl miyyah*. Kairo: D r al-Sal m, 2005.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. X. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- Khall f, 'Abd al-Wahh b. *'Ilm al-Uṣ l al-Fiqh*, cet. XII. Kuwait: D r al-Qalam, 1978.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*, edisi revisi, cet. IX. Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu; Kualitatif dan Kuantitatif untuk Pengembangan Ilmu dan Penelitian*, edisi III revisi. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2006.
- . *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, Axiologi First Order, Second Order & Third Order of Logics, dan Mixing Paradigms Implementasi Methodologik*, edisi pengembangan 2011. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Peursen, Van. *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, terj. J. Drost. Jakarta: Gramedia, 1985.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Filsafat*, cet. XVI. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Ravertz, Jerome R. *Filsafat Ilmu; Sejarah dan Ruang Lingkup Bahasan (The Philosophy of Science)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

MASALAH ONTOLOGI DALAM KAJIAN KEISLAMAN

Rizal Mustansyir, dan Misnal Munir. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Al-Sam'ani. *Qawā'id al-Adillah fī al-Uṣūl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2005.

al-Syar'ah, Ṣadr. *Al-Tawḍīh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Al-Syūtibī. *Al-Muwfaqāt fī Uṣūl al-Syar'ah*. Kairo: Maktabah al-Tawfīqiyyah, 2003.

UGM, Tim Penyusun Fakultas Filsafat. *Filsafat Ilmu; Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Klaten: Intan Pariwara, 1997.

Al-Zarkasy. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Al-Zarqān. *Manāhil al-'Irfaq*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.